

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„... nicht nur Engel, sondern auch Götter“
versus Abschied von Hochwürden

Das katholische Priesterbild zwischen Kirche und Welt

„... nicht nur Engel, sondern auch Götter“ versus Abschied von Hochwürden

Das katholische Priesterbild zwischen Kirche und Welt

Abstract

Der vorliegende Beitrag zeichnet in einer kirchenhistorischen Tour de Force die Entwicklung des katholischen Priesterbildes vom Trienter Konzil (1545–1563) bis in die jüngste Gegenwart hinein nach. Bewusst bemüht die Perspektive, die hier verfolgt wird, auch andere denn normative Quellen und berücksichtigt auf breiter Front methodische Zugriffe u.a. der Sozial- und Mentalitätsgeschichte. So lässt sich zeigen: Zu keiner Epoche war das Bild des idealen Priesters gemeinhin gegeben, wie es dogmatische Verlautbarungen bisweilen zu suggerieren scheinen. Vielmehr wurden die Rollenzuschreibungen und Rollenerwartungen anderer an Priester von den jeweiligen Zeitumständen zwischen Kirche und Welt formuliert.

The following essay is a tour de force through church history, which illustrates the development of the Catholic image of priests from the Council of Trent (1545–1563) until the present. In order to avoid a narrow view, the essay (does not rely solely on normative sources, but instead) utilizes a broad range of methodological approaches and incorporates alternative sources from the fields of social history and the history of mentalities. This approach reveals: Despite official dogmatic statements continually describing a uniform prototype of a priest, there was no epoch in which this was ever factually a general given among clergy. Instead, contemporaries, in their specific temporal circumstances between the Church and the world, formulated their attributions and expectations towards priests.

Priester gelten als Experten religiösen Wissens.¹ Sie stehen Gottesdiensten vor, betreiben z. B. in der Predigt Schriftauslegung² und erteilen Segen und Sakramente. Darüber hinaus zeichnet sie – im Glücksfall – pastorale Kompetenz aus. Für die katholische Kirche ist das Priesteramt in besonderer Weise zentral, da es durch Weihe von

* Für eine kritische Relecture erster Überlegungen und viele hilfreiche Anregungen bedanken wir uns bei Andreas Holzem, Michael Schüssler und Teresa Schweighofer sowie dem Oberseminar des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen.

¹ Vgl. zum Begriff Andreas Holzem, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des „religiösen Wissens“, in: Steffen Patzold – Klaus Ridder (Hg.), Die Aktualität der Vormoderne (Europa im Mittelalter 23), Tübingen 2012, 233–265.

² Katholische Predigten, verstanden nicht als Moraldidaxe oder Folkloreliteratur, sondern als Praxeologie religiösen Wissens, sind noch kaum erforscht. Dieses Desiderat soll für die Epoche der Frühen Neuzeit durch das DFG-Forschungsprojekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung (1650–1730). Katholische Predigten und ihre impliziten Hörer“, angesiedelt an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Projektleitung: Florian Bock), geschlossen werden.

den Bischöfen in einer lückenlosen Kette, der apostolischen Sukzession, weitergegeben wird. Das gesamte katholische Amtsverständnis ist damit vom Priestertum aus konzipiert. Diese Amtsfunktionen bleiben nicht ohne Einfluss auf die eigene Rollenzuschreibung und ebenso Rollenerwartungen anderer an Priester: Für die meisten Gläubigen verkörpern sie das Gesicht ihrer Religionsgemeinschaft. Sie sind die „fleischgewordene“ Institution Kirche. Dieses stark ausgeprägte Priesterideal, das erst in der jüngsten Zeitgeschichte bzw. Gegenwart ins Wanken geraten ist, war aber nicht gemeinhin schon gegeben, sondern wurde in der Vergangenheit immer neu justiert. Besonders das „In-der-Welt-Sein“ des Priesteramtes stand bei jenen aufgrund der Zeitumstände immer wieder aufs Neue notwendig gewordenen „Inkulturationen“ zur Debatte.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die kulturgeschichtliche Akzentuierung eines „klassischen“ Gegenstandes der Dogmatik – des Priesteramtes – die theologische Perspektive weiten kann. Durch diesen neuen, nicht mehr deduktiven Blickwinkel rückt die Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte an die induktive, ja abduktive Frageform³ der Pastoraltheologie als Wahrnehmungswissenschaft⁴ heran. Sozusagen als „Erfahrungswissenschaft von gestern“ ist auch die Kirchengeschichte eine empirisch-soziologisch arbeitende Disziplin. Der vorliegende Beitrag möchte das Bewusstsein für die Geschichtlichkeit von Theologie und Kirche wachhalten und – vielleicht mehr als bisher – die Pastoraltheologie anregen, in enger Zusammenarbeit mit der Kirchengeschichte die Gegenwart wahrzunehmen und mit vergangenen Erfahrungen in Verbindung zu setzen.

Anstelle eines Querschnitts durch die katholische Amtstheologie in Form von z.B. päpstlichen Schreiben zum priesterlichen Wesen wird daher in einer Tour de Force von Trient (1545–1563) bis in die Gegenwart nach Stil und Lebensform des Priesteramtes gefragt, indem historische Kontextualisierungen über den oftmals zu engen Tellerrand dogmatischer Verlautbarungen hinaus vorgenommen werden.

I. Erfundene Tradition⁵ – Trient und die Folgen

In einem gewissen Gegensatz zu dem skizzierten Expertenstatus, der Priestern in den letzten Jahrhunderten zugeschrieben wurde, steht die priesterliche Ausbildung in An-

³ Hans-Joachim Sander, Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion, in: Hans-Georg Ziebertz u.a. (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster 2003, 53–66.

⁴ Zum Begriff „Wahrnehmungswissenschaft“ vgl. Norbert Mette, Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologische Informationen 22 (2002) 1/2, 138–155.

⁵ Vgl. Eric Hobsbawm – Terence Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge 1992.

tike und Mittelalter, die in den meisten Fällen als eher „dürftig“⁶ zu bezeichnen ist. Während sich die Schulung des Weltklerus im Wesentlichen auf die praktische Einübung des Kirchendienstes und eine Einweisung in die Bibel beschränkte, konnten bekanntermaßen einzig Domschulen und Klöster mit einer umfassenderen Bildung aufwarten. Die integrale Gestalt der altkirchlichen Ekklesia zerbrach insofern, als dass ein Bewusstsein für Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bezogenheit von Amtsträger und Gemeinde auseinandertraten. So konnte das *Decretum Gratiani* (1142) von Klerikern und Laien als zwei verschiedenen Arten von Christen sprechen. Erstere haben sich dem Gebet zu widmen und müssen frei sein vom weltlichen Lärm.⁷ Diese Ausbildung bedeutete aber nicht unbedingt ein Desinteresse an der Welt: Bei genauer Analyse der frühmittelalterlichen Paenitentialien tritt vielmehr ein Pastoralkonzept ans Licht, dem nicht nur eine hochdifferenzierte, auf der Lebenswelt der Menschen aufbauende Moral inhärent ist. Auch werden alle Bevölkerungsgruppen – Laien wie Geistliche – gleichermaßen miteingeschlossen. Ausdrücklich findet die Lebensform des Sünders bzw. die Wiederherstellung einer intakten Sozialgemeinschaft Berücksichtigung.⁸

Der Prüfstein der Reformation verlangte von der katholischen Kirche eine Neuakzentuierung auch in der Priesterausbildung. Das Seminardekret des Konzils von Trient sollte hier Abhilfe verschaffen. Mit dem Dekret vom 15. Juli 1563 wurde auch ärmeren Bistümern, die sich keine eigene Universität mit dazugehörigem Kollegium leisten konnten, ein – wenn man so will – Ausweg durch die Hintertür geöffnet: Wenn schon keine eigenen Universitäten, so sollten doch wenigstens Seminare oder Kollegien errichtet werden, die eine Grundausbildung des künftigen Klerus in Grammatik, Kirchengesang, Exegese etc. sicherten.⁹

Doch bis „Trient“ bzw. seine Beschlüsse rezipiert wurden, dauerte es seine Zeit.¹⁰ Stammte das Seminardekret des Trienter Konzils von 1563, so kann – nach einer anfänglichen Umsetzungswelle durch das sogenannte Reformpapsttum im ausgehenden 16. Jahrhundert – von einer wirklichen Rezeption erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts

⁶ Herman Wieh, Art. Priesterausbildung, Priesterbildung, in: LThK, Bd. 8, ³1999, 570f.

⁷ Vgl. Judith Müller, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, 19.

⁸ Vgl. Ines Weber, Mord und Totschlag. Lug und Trug. Das Pastoralkonzept der frühmittelalterlichen Bußbücher, in: Theologische Quartalschrift 194 (2014), 191–212.

⁹ Vgl. Concilium Tridentinum, Sessio 23 vom 15. Juli 1563, Reformdekrete Kanon 18 „Cum adolescentium aetas“, in: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3, Paderborn u. a. 2002, 750–753, hier 750f.

¹⁰ Vgl. Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Westfälisches Institut für Regionalgeschichte Landschaftsverband Westfalen-Lippe Münster, Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000.

gesprochen werden.¹¹ Seit Anfang des 19. Jahrhunderts genügte nicht mehr das Absolvieren eines Theologiestudiums, auch der Besuch eines Priesterseminars wurde verpflichtend. Thomas Schulte-Umberg hat auf die hohe theologische und standesethische Disziplinierung aufmerksam gemacht, die eine solche Ausbildung nach sich zog.¹² Von dieser Entwicklung gibt der bis ins 19. Jahrhundert immer wieder aufgelegte *Catechismus Romanus* ein eindrückliches Bild: Dort ist von Adel und Erhabenheit des Priesterstandes die Rede, „daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden“. Die ihnen verliehene Fähigkeit der eucharistischen Zelebration verlange eine kultisch-sacerdotale „Heiligkeit des Lebens“¹³, sodass letztlich kaum eine Verbindung zwischen Priestertum und pastoraler Verpflichtung außerhalb des Kultes diagnostiziert werden konnte.¹⁴

Kurzum: Aus der *trientischen* Idee des Besuchs einer Universität *oder* eines Seminars konstruierten ultramontane Katholiken die *tridentische* Pflicht des Seminarbesuchs für angehende Kleriker.¹⁵ Als programmatisch für diese Monopolisierung dürfte Augustin Theiners *Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten* (1835) gesehen werden, die das Studium an einer Universität als Ursache für den prognostizierten Niedergang des geistlichen Lebens in deutschen Landen ansah. Um dem durch den akademischen Betrieb verbreiteten Heidentum zu entkommen, sah Theiner einzig die Gründung von Seminaren als Ausweg an.¹⁶ Romantisch-verklärend schwebten Theiner und anderen eine kirchliche Einrichtung zur Priesteramtsausbildung vor, in der rechte Lehre und

¹¹ Vor diesem Hintergrund wäre auch das berühmte Diktum Hubert Jedin, dass ein Konzil 50 Jahre braucht, bevor es vollumfänglich rezipiert ist, zu hinterfragen. Geschieht dies sonst zumeist im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum, so finden wir auch schon in früheren Jahren Beispiele, die jener These zu widersprechen scheinen. Dies zumal Jedin keine Kriterien für eine solche vollumfängliche Rezeption offenlegt. Vgl. Hubert Jedin, *Das Zweite Vatikanische Konzil in historischer Sicht* (1962), in: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 1966, 589–603.

¹² Vgl. Thomas Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 85), Paderborn 1999.

¹³ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max. jussu editus/Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Übersetzt nach der zu Rom i.J.d.H. 1855 veröffentlichten Ausgabe*, Regensburg 1886, 237.

¹⁴ Vgl. Hubert Jedin, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, in: *Theologie und Glaube* 60 (1970), 102–124, hier 104f.

¹⁵ Zur Unterscheidung von trientisch und tridentinisch vgl. Günter Wassilowsky, *Trient*, in: Christoph Marksches – Hubert Wolf (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 395–412.

¹⁶ Vgl. Augustin Theiner, *Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten*. Mit einem Vorworte, enthaltend: acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom, Mainz 1835, 371f. und LIIIf.

Frömmigkeit unter einem Dach vereint würden, abgeschirmt von einer „feindlich-entchristlichten Umwelt“.¹⁷

Dieser Linie konnte auch die allmähliche Ausformung der Pastoraltheologie und mit ihr die von Kaiserin Maria Theresia ausgehende Studienreform während der sogenannten Katholischen Aufklärung/des Josephinismus nichts anhaben. Durch die Preußischen Bildungsreformen und die damit verbundene Integration der Priesteramtsausbildung in die deutsche Universität des 19. Jahrhunderts wurde jedoch das dort vermittelte Ideal des akademisch gebildeten, gemäßigten, staatsloyalen Klerus vielerorts allgegenwärtig. Verfechter des (imaginierten) Seminardekrets von Trient fühlten sich dadurch provoziert: In solchen „aufgeklärten“ Generalseminaren würde durch die Einmischung des Staates nichts anderes als ein Atheismus erlernt. Der von ihnen propagierten „Sakralisierung“ des Priesterbildes durfte nichts im Wege stehen.¹⁸

Wolfgang Reinhard, Hubert Wolf u. a. haben zu Recht auf die neotraditionale „Erfindung“ des Konzils von Trient hingewiesen. Die ultramontan und antimodern aufgeladene kirchliche Atmosphäre des 19. Jahrhunderts instrumentalisierte dabei nicht nur einzelne Konzilsbeschlüsse, sondern das gesamte Konzil. Während in der Frühen Neuzeit also die Bedeutung von Trient weitgehend begrenzt blieb, reüssierte der Mythos Konzil im 19. und auch 20. Jahrhundert. Gerade in den ersten, antimodernistisch geprägten Jahrzehnten nach 1900 findet die Leserin und der Leser der Dogmatiken von Bautz, Mausbach oder Ott¹⁹ eine geschlossen neuscholastische Konzeption des Priesteramtes in Lebensstil und Erscheinungsbild: Übermenschlich-erhaben, geistlich-asketisch soll der Priester nach Selbstheiligung streben. Aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus in nahezu allen europäischen Ländern wurde die rigide Ausbildung in Diözesanseminaren zur Regelvorgabe seit Pius IX. (1846–1878).²⁰ Das Seminar selbst wurde zur „totalen Institution“, die in einem Ineinander von schulischer und asketischer Formung die Priesteramtskandidaten prägen sollte.²¹

¹⁷ Vgl. Klaus Unterburger, Theologiestudium und Priesterbild im 19. und 20. Jahrhundert, in: Josef Meyer zu Schlochtern (Hg.), Die Academia Theodoriana. Von der Jesuitenuniversität zur Theologischen Fakultät Paderborn 1614–2014, Paderborn 2014, 83–98, hier: 90f.

¹⁸ Vgl. Erich Garhammer, Pastoralstrategie im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Von der „Säkularisierung“ zur „Sakralisierung“ aufgezeigt an Priesterbild und Priesterbildung, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 23 (2004), 107–121, hier 113. Auch die Gegenseite, der preußische Staat, radikalisierte sich unter Kanzler Otto von Bismarck (1815–1898) zusehends gegenüber der katholischen Theologie und verlangte ein „Kulturexamen“ in den allgemeinbildenden Fächern von Priesteramtsstudierenden, ja hob aufgrund weiterer Konflikte mit den Diözesanbehörden die Seminare, Konvikte und Akademien in Preußen mehrheitlich auf. Vgl. Unterburger, Theologiestudium (s. Anm. 17) 90.

¹⁹ Vgl. Josef Bautz, Grundzüge der Katholischen Dogmatik, 4 Bde., Mainz ²1899–1903; Joseph Mausbach, Grundzüge der Katholischen Apologetik, Münster 1916 und Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. ¹⁰1981.

²⁰ Vgl. Unterburger, Theologiestudium (s. Anm. 17) 92f.

²¹ Vgl. Garhammer, Pastoralstrategie (s. Anm. 18) 115.

II. Am Alten anknüpfen? Rechristianisierungsstrategien nach 1945

Zwar sorgten die Impulse der Liturgischen Bewegung und der Katholischen Aktion in der Zwischenkriegszeit für einige Aufbrüche, was das Priesterbild angeht: Romano Guardinis (1885–1968) bekanntes „Die Kirche erwacht in den Seelen“²² (1920) meint nichts anderes als den Gedanken einer religiösen Gemeinschaft, in der die Laien, ungeachtet päpstlicher Vorgaben, im Sinne eines gemeinsamen Priestertums an bis dato dem Klerus zukommenden Aufgaben mitwirken.²³ So wahrgenommene Anklänge an einen vermeintlich typisch neuzeitlichen Individualismus wurden zwischen 1933 und 1945 in katholischen Lehrbüchern zur Kirchengeschichte jedoch verurteilt, die NS-Diktatur traf sich hier mit einem antiliberalen Ultramontanismus.²⁴ Und auch nach 1945 sollten die deutschen Bischöfe an das unter I. skizzierte restaurative Priesterbild des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nahtlos anknüpfen. Aus den noch rauchenden Trümmern des Zweiten Weltkriegs stieg die katholische Kirche als Siegerin, als einzige, zunächst noch ungebrochene Autorität hervor, sodass die vom Münsteraner Bischof Michael Keller (1896–1961) – und beileibe nicht nur von ihm – ausgegebene Trias „Lehren, Heiligen, Führen“ für die priesterliche Sendung nicht überrascht. Ein guter Priester, das war für Keller und die meisten seiner Zeitgenossen vor allem ein *homo dei*, ein Mann Gottes, ein großer Beter und „hervorragender Geist der Tugend“ – bestimmt zum Heiligen der Seelen. Keller schloss sich Papst Pius X. (1903–1914) an, wenn er den Unterschied zwischen Kleriker und Laien möglichst drastisch umschrieb. Dieser sei so groß wie der zwischen Himmel und Erde, „die priesterliche Tugend muß sich daher nicht nur vor schwerer Sünde hüten, sondern auch vor dem geringsten Fehler“.²⁵

Doch es ging auch anders – wie ein Seitenblick nach Frankreich beweist. Kaum weniger als ein Jahrzehnt zuvor schrieb Henri Perrin (1914–1954) in den Jahren 1943/44 sein *Tagebuch eines Arbeiterpriesters*.²⁶ Klar wurde in seinen Aufzeichnungen zugrunde gelegt, was pastoralsoziologische Studien wie der Bestseller *La France, Pays de*

²² Vgl. Romano Guardini, *Die Kirche erwacht in den Seelen*, in: Ders., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955, 19–38, hier 19.

²³ Vgl. Müller, *Priester* (s. Anm. 7) 37f.

²⁴ Vgl. Hubert Wolf, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960*, in: Ders. unter Mitarbeit von Claus Arnold, *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3)*, Paderborn u. a. 1999, 70–93, hier 91.

²⁵ Alle Zitate bei Michael Keller, *Priesterliche Heiligkeit – Priesterliche Sendung*, in: *Unsere Seelsorge* 1959, 98–110.

²⁶ Vgl. Henri Perrin, *Tagebuch eines Arbeiterpriesters*, bearbeitet und übersetzt von René Michel und Irmgard Wild, Kempten 1955, Original: *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945.

Mission? von Henri Godin (1906–1944) und Yvan Daniel (1909–1986)²⁷ zur gleichen Zeit eruierten: Frankreich war aufgrund massiv einbrechender Gläubigenzahlen zu einem „Missionsland“ geworden. Der Pariser Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949) handelte nach Lektüre des zweitgenannten Buches schnell und entschieden.²⁸ Er initiierte die später über die Grenzen Frankreichs hinaus weit bekannte *Mission de Paris*.²⁹ Die erste Generation von Arbeiterpriestern war geboren: Das Priesterornat gegen den „Blaumann“ eingetauscht, wurden sie von allen weiteren pastoralen Verpflichtungen entbunden, um das Evangelium als einfache Arbeiter mit anderen zusammen in den Fabriken und sonstigen Industrie- und Handelsanlagen zu leben. Christian Bauer hat auf den „explorativen Missionsbegriff“ aufmerksam gemacht, den die Arbeiterpriester dabei verfolgten³⁰: Statt großer Worte, redeten sie nur dann von ihrem Glauben, wenn sie gefragt wurden. Sie lebten aber so, dass sie gefragt wurden.³¹

Für die Arbeiterpriester kam das Zweite Vatikanum und die dort promulierte Anerkennung der „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et Spes* 4) freilich zu spät. Ihre Form der Inkulturierung des Evangeliums – forciert durch eine pastorale Öffnung nach außen, ein glaubwürdiges Zeugnis des Lebens und eine befreiende Entdeckung des Evangeliums durch einen Ortswechsel – wurde 1959 verboten. Damit reagierte das Heilige Offizium auf die in seinen Augen „kommunistische“ Entscheidung der Mitglieder der *Mission de Paris*, sich mehr und mehr gegen betriebliche Strukturen der Unterdrückung und für mehr Arbeitnehmerrechte einzusetzen.

Zwischen Arbeiterpriestern und Heiligem Offizium kam es schließlich seit dem Zweiten Vatikanum wieder zu einer schrittweisen Annäherung. Laut dem Dekret *Presbyterorum Ordinis* stellten Priestertum und körperliche Erwerbstätigkeit keinen Widerspruch mehr dar³²; seit dem Pontifikatsbeginn von Papst Franziskus und seiner Proklamation

²⁷ Vgl. Yvan Daniel – Henri Godin, *La France, pays de Mission?*, Lyon 1943. Daniel und Godin waren ursprünglich zwei Seelsorger der Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), welche sich, als Ableger der Katholischen Aktion, seit 1926 der zunehmenden Entkirchlichung der Arbeiterschaft annahm.

²⁸ Vgl. Jean Vinatier, *Le Cardinal Suhard (1874–1949). L'évêque du renouveau missionnaire*, Paris 1983, 257–259.

²⁹ Vgl. Christoph Paetzold, *Die Entwicklungsgeschichte der französischen Arbeiterpriesterbewegung von ihren Anfängen bis zu ihrem Verbot 1954*, 10f., downloadbar unter <http://bit.ly/2uRMH9n> (22.7.2016).

³⁰ Vgl. Christian Bauer, *Überschreitung alltäglicher Parallelwelten. Eine Relecture der Sinus-Milieu-Studie mit Georges Bataille*, in: Johann Evangelist Haffner – Joachim Valentin (Hg.), *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit* (Religionskulturen 6), Stuttgart 2009, 317–343, hier 322f.

³¹ Vgl. Bauer, *Überschreitung* (s. Anm. 30) 324.

³² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „*Presbyterorum ordinis*“ 8, in: Karl Rahner – Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg i.Br. ²⁴1993, 561–598, hier 575 (Abschnitt 8).

einer Seelsorge an den „Rändern“ werden sie gar in der medialen Wahrnehmung zu dessen „Lieblingen“ gezählt.³³

III. Das Zweite Vatikanische Konzil – Kirche als Pastoralgemeinschaft

Kehren wir noch einmal vom Rom der Gegenwart in das Paris der ausgehenden 1940er-Jahre zurück. Wieder war es der Pariser Kardinal Suhard, der 1947 in einem Hirtenbrief auf die „Zeichen der Zeit“ (nach Mt 16,1–3) und ihre Folgen für den „modernen“ Menschen einging. Auch hier finden wir ein *aggiornamento avant la lettre*: Die Herausbildung einer globalen Kultur, deren Charakteristika Technik und Verflechtung seien³⁴, forcire nur das historische Lebensprinzip der Kirche. Bei aller „Unantastbarkeit der Lehre“ dürfe Tradition nicht als leblose Sache, sondern als „fortschreitende Kundmachung einer umfassenden Wahrheit“ verstanden werden, „von der sich jedem Zeitalter eine neue Seite erschließt“³⁵.

Mit dem von Johannes XXIII. (1958–1963) forcierten konziliaren *Aggiornamento*, der Verlebendigung der Kirche ins Heute, hat die katholische Kirche sich schließlich nicht nur ihrer Geschichtlichkeit gestellt, sondern auch zu ihrem eigenen legitimen Wandel und der Pluralität bekannt. Dies dürfte wohl am augenfälligsten innerhalb der Pastoralkonstitution des Konzils geschehen sein. Der Abschnitt 44 von *Gaudium et Spes* wurde als regelrechter Paradigmenwechsel bezeichnet.³⁶ Die Kirche begreift sich dort als eine in der Welt lebende Größe; sie ist daher auch eine von ihrer Umwelt lernende Kirche. Um handeln zu können, so der Ansatz, braucht Kirche eine Erkenntnis der Si-

³³ Vgl. Michael Hollenbach, Arbeiterpriester – Einst Exoten, jetzt die „Lieblinge“ des Papstes. Deutschlandradio Kultur, 1. März 2014, Skript unter <http://bit.ly/2ujFtOG> (22.7.2016).

³⁴ „[D]ie großen wissenschaftlichen Entdeckungen haben die Bewegung und die Geschwindigkeit erzeugt. Der Raum hat seine Maßstäbe gewechselt. [...] Austausch aller Art vervielfacht sich. [...] alles vollzieht sich auf internationaler Ebene“. Vgl. Emmanuel Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947, dt.: Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Aus dem Französischen übersetzt, Offenburg 1947, 8. Ähnliche Beobachtungen einer rasanten Neugestaltung der Welt lassen sich für den gleichen Zeitraum auch für Westfalen und den Niederrhein machen. Vgl. Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 79), Paderborn u. a. 1997, 125ff.

³⁵ Suhard, *Essor* (s. Anm. 34) 45f.

³⁶ „Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit [...], durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil.“ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes*, in: Rahner – Vorgrimler (Hg.), *Konzilskompendium* (s. Anm. 32) 449–552, hier 494f.

tuation, in der sie lebt.³⁷ Christlicher Glaube findet sich erst, „pastoralgemeinschaftlich“ gesprochen, wenn er sich von seinem externen Kontext neu sieht und empfängt.³⁸

Das Kirchenbild, zumal ein solches, hat immer auch Einfluss auf das Priesterbild. Das Zweite Vatikanum legte mit der Unterscheidung zwischen „gemeinsamem“ und „hierarchischen“ Priestertum die Würde der Laien, die die Welt verkörpern, und ihre eigenständige Berufung zum Apostolat fest (*Lumen Gentium* 10).³⁹ Der Wunsch vieler Priester und Gläubigen wurde damit ernst genommen: Das Berufsbild des Priesters wurde „entdivinisiert“. Priester „wollen Menschen sein wie die anderen auch, die mitten im aktuellen Leben stehen“.⁴⁰ Auf eine exklusiv juristische Theologie des Klerus wurde zugunsten der Programmatik des einen Gottesvolkes verzichtet. In der Folge fühlten sich viele „konservativ“ denkende Kleriker geradezu als Konzilsverlierer mangels eines überzeugend offerierten Identifikationsangebotes.⁴¹ Dies zeigt sich nicht nur z. B. in den Auseinandersetzungen um die konziliare Liturgiereform, die für einen Teil des Katholizismus einen Bruch mit der „römischen“ Tradition darstellt.⁴² Auch dass sich in postkonziliaren päpstlichen Dokumenten immer wieder Tendenzen finden, die den Priester „engelsgleich“ der menschlichen Sphäre entrücken⁴³, veranschaulicht die Ambivalenz der Konzilsinterpretation.⁴⁴

Dieser Konflikt um die Narrative des Zweiten Vatikanums wurde durch die Dynamiken um 1968, die sich in den darauffolgenden 1970er-Jahren erst voll entfalten sollten,

³⁷ Vgl. Karl Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich 1967, 613–636.

³⁸ „Anders als die Religionsgemeinschaft Kirche ist die Pastoralgemeinschaft Kirche nicht mit dem zu greifen, was Kirche vor den anderen darstellt und was ihr gut tut, sondern erschließt sich über das, was die anderen für die Kirche darstellen und was ihr not tut.“ Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche (Glaubensworte), Würzburg 2002, 11–27.

³⁹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium*, in: Rahner – Vorgrimler (Hg.), Konzilskompendium (s. Anm. 32) 123–200, 134f.

⁴⁰ Vgl. L. M. Weber, Muß sich auch das Priesterbild wandeln?, in: Ders., *Pastorale Impulse*, Freiburg i.Br. u. a. 1971, 179–203, hier 201f.

⁴¹ Vgl. Wilhelm Damberg, Reformen in der katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 134–143, hier 140–142.

⁴² Vgl. für eine Zusammenschau Andreas Odenthal, „Häresie der Formlosigkeit“ durch ein „Konzil der Buchhalter“? Überlegungen zur Kritik an der Liturgiereform nach 40 Jahren „*Sacrosanctum Concilium*“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003), 242–257.

⁴³ So z. B. bei einer Ansprache Pauls VI. zur Priestersendung aus dem Jahre 1975. Vgl. Konrad Baumgartner, *Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil*, München 1978, 15.

⁴⁴ Wie sehr das Ringen um die „richtige“ Interpretation der konziliaren Dokumente bis in die heutige Zeit hineinreicht, davon zeugt die von Benedikt XVI. im Jahr 2005 getroffene Unterscheidung zwischen einer „Hermeneutik des Bruchs bzw. der Diskontinuität“ und einer „Hermeneutik der Reform“. Vgl. Benedikt XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172), Bonn 2006.

zweifelloos verschärft. In der im Juli 1968 innerhalb des Katholischen Studententags in Tübingen verabschiedeten „Resolution zur Aufgabe der Studentengemeinde“, die hier exemplarisch angeführt sei, heißt es: „Die christliche Studentengemeinde kann [...] nicht das Idyll einer gesellschaftslosen, ‚brüderlichen‘ Gemeinde leben, sondern sie muß über den rein innerkirchlichen Reformversuch hinaus ihre Verantwortung für die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse wahrnehmen.“⁴⁵ Mit der vielzitierten Chiffre „1968“ war somit eine symbolische „Hochwassermarke“⁴⁶ (Damberg) erreicht, die im Folgejahrzehnt nur weiter radikalisiert⁴⁷ werden sollte: Eine fundamentale Pluralisierung der allgemein akzeptierten Normen und Werte vollzog sich zu dieser Zeit geradezu schubartig.⁴⁸

IV. Der Priester als Sozialtherapeut und Anwalt der Unterdrückten – die 1970er-Jahre

Ähnlich wie das katholische Milieu mit seinen nach außen geschlossenen, nach innen aber prägenden, orientierenden Strukturen sollte auch das priesterliche Bild des *homo dei* erodieren. Wer in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren in einem vom Sozialkatholizismus geprägten Umfeld aufwuchs, konnte den „Abschied von Hochwürden“ auch äußerlich miterleben: Der Collarkragen⁴⁹ wurde vielerorts eingetauscht gegen eine Lederjacke, nur noch ein kleines silbernes Kreuz am Revers unterschied den Gemeindepfarrer von anderen politischen Aufklärern auf so mancher Anti-Atomkraft-Demonstration. Im Gegensatz zu seiner Vorgängergeneration sah sich dieser Typus von Priester nicht mehr als sonntäglicher, dem Alltag enthobener „Prediger des Wortes“, sondern befand es für genauso relevant, „Allerweltsgespräche“ mit den Leuten auf der Straße zu führen oder bei der Bewältigung von Lebenskrisen beizustehen, oh-

⁴⁵ Vgl. Resolution zur Aufgabe der Studentengemeinde. Erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des Arbeitskreises 8, vom Plenum mit großer Mehrheit verabschiedet am 20. Juli 1968, in: Zukunft des Christentums. Zukunft der Kirche. 16. Katholischer Studententag vom 17. bis 21. Juli 1968 in Tübingen, Bonn 1968, 76f. Zitiert nach Christian Schmidtman, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 102), Paderborn u. a. 2006, 345.

⁴⁶ Dieser Begriff hat bereits in die Forschungsdiskussion Eingang gefunden, vgl. Franz-Werner Kersting – Jürgen Reulecke – Hans-Ulrich Thamer, Aufbrüche und Umbrüche. Die zweite Gründung der Bundesrepublik 1955–1975. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975 (Nassauer Gespräche der Freiherr vom Stein-Gesellschaft 8), Stuttgart 2010, 7–20, hier 8.

⁴⁷ Vgl. Pascal Eitler, „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968 (Historische Politikforschung 17), Frankfurt a.M. u. a. 2009, 341–347.

⁴⁸ Vgl. Helmut Klages, Werte und Wertewandel, in: Bernhard Schäfers – Wolfgang Zapf (Hg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, Bonn ²2001, 726–738, hier 730f.

⁴⁹ Vgl. Rupert Berger, Art. Priesterkleidung, in: LThK, Bd. 8, ³1999, 575.

ne zwangsläufig „zum theologisch Wesentlichen“ vorzustößen.⁵⁰ Priester wurde man im sozialtherapeutischen Jahrzehnt⁵¹ nicht mehr (nur) durch den persönlich prägenden Kontakt mit Klerikern in Kindheit und Jugend, sondern wenn die kritische Befragung des eigenen Glaubens positiv ausfiel.⁵²

Ein solch veränderter Habitus mitsamt entsprechender Ästhetik weist auf eine andere Theologie hin: Es bildeten sich fortan zahlreiche Aktions- und Basisgruppen, in denen die „Gott ist tot“-Theologie Dorothee Sölles (1929–2003)⁵³, aber auch die Neue Politische Theologie⁵⁴ eines Johann Baptist Metz (*1928) oder Jürgen Moltmann (*1926) intensiv diskutiert wurde. Für jene Theologien kennzeichnend ist ein politisierter Duktus, der sich in Form einer „anthropologischen Wende des Christentums“ ausdrückt, gemeint ist also die Wende zum Menschen und zur Welt.⁵⁵ Metz wie Moltmann betonten, dass es – gerade nach den Erfahrungen mit dem NS-Regime – mehr christlicher Verantwortung in Politik und Gesellschaft bedürfe und ein Rückzug ins Private abzulehnen sei.⁵⁶ Zentral ist auch der Wandel des Gottesbildes. Nicht mehr ein im Jenseits wartender, alttestamentlich strafender Gott stand im Zentrum des Glaubens, sondern ein menschlicher Gott, der sich des Menschen in einem diesseitigen, personalen Begegnungsgeschehen unbedingt annimmt, solange sich dieser seinem Gott nur öffnet.⁵⁷

⁵⁰ Zitiert nach Dimitrij Owetschkin, Zeuge – Berater – Krisenagent. Zum Wandel des Pfarrerbildes und der Pfarrerrolle nach 1945, in: Wilhelm Damberg u. a. (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011, 37–53, hier 41. Der Beitrag verfolgt über die Analyse von Berufsrolle und Profession einen stark soziologischen Zugang.

⁵¹ Vgl. Benjamin Ziemann, Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: Archiv für Sozialgeschichte 44 (2004), 357–393.

⁵² Die zeithistorische Forschung hat auf den größeren Kontext aufmerksam gemacht, vor dessen Folie das sich wandelnde Priesterbild gelesen werden muss: die Diskussion um Autorität. So kann eine Analogie zur Transformation des Klerikerbildes in dieser Zeit beim Polizisten gefunden werden. Er verkörperte nun nicht mehr die strenge, unnahbare Staatsgewalt, sondern wurde zum „Freund und Helfer“. Vgl. Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013, 246.

⁵³ Vgl. Großbölting, Himmel (s. Anm. 52) 172.

⁵⁴ Das Adjektiv „neu“ grenzt diese Denkrichtung von älteren politischen Theologien, wie sie etwa Carl Schmitt vertrat, ab. Ganz neuscholastisch orientiert, wollte er das Modell der kirchlichen Hierarchie auf den modernen Staatsapparat übertragen. Vgl. Manfred Dahlheimer, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus. 1888–1936, Paderborn 1998.

⁵⁵ Vgl. Eitler, Horkheimer (s. Anm. 47) 263ff.

⁵⁶ Vgl. Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997; Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1997.

⁵⁷ Vgl. Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart 1965, erw. Neuauflage 1982.

Eine Variante der Politischen Theologie stellt letztlich die „Teología de la liberación“⁵⁸ dar, die insbesondere in Hochschulgemeinden zum Anknüpfungspunkt für christlich motivierte Kapitalismus- und Imperialismuskritik wurde. Die Begeisterung für lateinamerikanische Theologie bei vor allem jüngeren ChristInnen in Westeuropa erklärt sich auch aus dem Kontrast heraus, den Persönlichkeiten wie Leonardo Boff (*1938), Dom Hélder Câmara (1909–1999) und Oscar Romero (1917–1980) boten. Im Gegensatz zu den Kirchenoberen hierzulande traten sie äußerst bescheiden auf und pflegten einen geradezu als spartanisch zu bezeichnenden Lebensstil. Die südamerikanischen „Basisgemeinden“ unterlagen einer zunehmenden Idealisierung und befriedigten – so stilisiert – als lebendig, „von unten“ organisiert und gegen Unterdrückung ausgerichtet die Sehnsüchte vieler europäischer Christinnen und Christen.⁵⁹

V. Ausblick

Spätestens mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, wie gezeigt, der endgültige Abschied von Hochwürden bzw. dem guten Hirten eingeleitet worden – und dies nicht nur aufgrund neuer theologischer Ansätze oder des dramatischen Rückgangs von Priesteramtskandidaten. Auch die organisatorisch-strukturellen Bedingungen des Katholizismus haben sich grundlegend geändert: „Eine Sozialgestalt von Kirche geht nicht zu Ende, sondern ist zu Ende.“⁶⁰ So lautete im Januar 2005 die drastisch anmutende Diagnose des damaligen Bischofs von Essen⁶¹, Felix Genn, angesichts der beginnenden Reform der diözesanen Strukturen.

⁵⁸ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1999.

⁵⁹ Vgl. Großbölting, *Himmel* (s. Anm. 52) 175. Weniger bekannt ist freilich, dass die Theologie der Befreiung ihrerseits auch ein transnationales „Produkt“ darstellt, da viele ihrer späteren Protagonisten in den 1950er- und 60er-Jahren in Westeuropa (z.B. in Leuven oder München) studierten. Vgl. Chris Dols – Benjamin Ziemann, *Progressive Participation and Transnational Activism in the Catholic Church after Vatican II: The Dutch and West German Examples*, in: *Journal of Contemporary History* 50 (2015), 465–485, hier 467.

⁶⁰ Zitiert nach Matthias Sellmann, *Katholische Kirche heute: Siebenfache Pluralität als Herausforderung der Pastoralplanung*, in: Wilhelm Damberg – Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 130), Paderborn u.a. 2015, 113–140, hier 116. Der Bochumer Pastoraltheologe Matthias Sellmann hat die Wirkungsgeschichte dieses Satzes mit dem einen Politikwechsel einläutenden Kniefall von Willy Brandt in Warschau (1970) bzw. dem Sieg Muhammad Alis gegen George Foreman während des „Rumble in the Jungle“ im Jahr 1974 verglichen: Es handele sich um das Eingeständnis eines K.o.-Schlags für das katholische Deutschland, sodass das Katholische neugefasst werden musste. Vgl. ebd., 116f.

⁶¹ Zur Dekonstruktion des Mythos vom „Ruhrbistum“ vgl. demnächst Franziskus Siepmann, *Mythos Ruhrbistum. Identitätsfindung, Innovation und Erstarrung im Bistum Essen 1958–1970*, Essen (im Erscheinen).

Dieser Satz will erstmal verdaut sein. Denn heute haben an ihre Leistungsgrenzen stoßende Seelsorger als durch Seelsorgeeinheiten „reisende Sakramentenspender“⁶² oftmals nicht nur XXL-Pfarreien zu verwalten⁶³, sondern es kommt noch ein weiteres Moment hinzu: die Unterwerfung unter marktförmige Logiken. Als Manager des Katholizismus vor Ort sehen sich Priester heute Gemeindemitgliedern gegenüber, die ihre pastoralen Vorlieben in der Rolle von KlientInnen und KundInnen entsprechend ihrer jeweiligen ästhetischen Präferenz auswählen und eine entsprechende Dienstleistung erwarten. Durch den drastischen Rückgang an Priesteramtsanwärtern nahm seit dem sozialtherapeutischen Jahrzehnt der 1970er-Jahre außerdem der Einzug von LaientheologInnen in kirchlichen Einrichtungen kontinuierlich zu, ja wurde zu einer Notwendigkeit. Der charismatische Mann Gottes musste sich nun in der Rolle des Teamleiters üben, der zuweilen bis heute seinen MitarbeiterInnen skeptisch gegenübersteht. Wie angespannt das langjährige Arrangement zwischen Klerikern und Laien aufgrund unterschiedlicher Erwartungshaltungen ist, hat jüngst Wilhelm Damberg mit Blick auf die Rolle der Bischöfe gezeigt: Während diese versuchen, in ihren multiplen Rollenanforderungen als leitende Seelsorger und Theologen, als Verwaltungschefs und medial höchst wirksame Repräsentanten einer Großorganisation den unterschiedlichsten Anforderungen ihres Amtes und den Wünschen des konziliaren Volkes Gottes gerecht zu werden, empfindet gerade jenes Kirchenvolk die Beschneidung ihrer kirchlichen Infrastruktur als Demontage ihres kirchlichen Engagements.⁶⁴ Ließe sich eine solche aufgrund zu unterschiedlicher Erwartungen notwendig „enttäuschte Liebe“ auch bei den Priestern und ihren Gemeinden zeigen?

⁶² Vgl. Hubert Brosseder, Art. Priesterbild, in: LThK, Bd. 8, ³1999, 572f.

⁶³ Ein Beispiel dafür dürfte die Gemeinde St. Urbanus in Gelsenkirchen sein – mit 38.000 KatholikInnen die wahrscheinlich größte Pfarrei Deutschlands. Vgl. Wilhelm Damberg – Johannes Meier, Das Bistum Essen 1958–2008. Eine illustrierte Kirchengeschichte der Region von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, Münster 2008, 275.

⁶⁴ Vgl. Wilhelm Damberg, Bischof und Kirchenvolk – enttäuschte Liebe?, in: Lebendige Seelsorge 65 (2014), 171–177.

Dr. Daniela Blum
Eberhard Karls-Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
+49 (0)7071/29-75 970
daniela.blum(at)uni-tuebingen(dot)de

Dr. Florian Bock
Eberhard Karls-Universität Tübingen
DFG-Projekt „Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
+49 (0)7071/29-77 020
florian.bock(at)uni-tuebingen(dot)de